

Faut-il définir la religion ?

Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse

Must Religion Be Defined ? Questions Previous to the Establishment of a Sociology of Religious Modernity

Danièle Hervieu-Leger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23034>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Danièle Hervieu-Leger, « Faut-il définir la religion ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], L'héritage des *Formes*, mis en ligne le 18 juillet 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23034>

Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse / Must Religion Be Defined? Questions Previous to the Establishment of a Sociology of Religious Modernity.

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 63/1, 1987. pp. 11-30.

Citer ce document / Cite this document :

Hervieu-Léger Danièle. Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse / Must Religion Be Defined? Questions Previous to the Establishment of a Sociology of Religious Modernity. In: Archives des sciences sociales des religions. N. 63/1, 1987. pp. 11-30.

doi : 10.3406/assr.1987.2418

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1987_num_63_1_2418

FAUT-IL DÉFINIR LA RELIGION ?

Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse

The problem raised by the definition of religion is one of those challenges with which the sociological enterprise has been confronted since the birth of this discipline. The difficulty resides in the very traits of this multifaceted object, differentiated beyond the realm of definition. At greater depth, this is especially revealing of the structural ambiguity of the sociology of religion and what is at stake, since the emergence of a scientific interpretation of social phenomenon, when religious phenomenon are "reduced". For a short time, the sociology of religious institutions was able to desert the shifting sands of this debate to philosophers, in order to concentrate, and to limit the field of their investigations, on the images that religions project of themselves. The argument advanced here outlines why this position of epistemological retreat is unacceptable, especially when it is a question of studying, over and above the "religious projected as such", the work of religion within the very core of modernity, long assumed to have excluded it. Throughout a theoretical debate which extends through the entire history of the sociology of religions, and which is also reflected, in its own way, in the itinerary chosen by the Archives, it is the question of which prerequisites could be required for a sociology of religious modernity to be established, which has been raised.

Faut-il définir la religion ?

Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse

La sociologie des religions, en France et hors de France, est à l'heure des bilans et des initiatives. La « célébration » de l'anniversaire des *Archives* ne peut que s'inscrire dans ce mouvement de retour sur soi dont on attend qu'il dessine des orientations pour l'avenir. Après tout, l'aventure de la revue n'est-elle pas la trajectoire même des sciences sociales des religions en France, depuis trente ans ? Cette proposition n'est pas seulement un biais commode, qui permet à l'auteur d'échapper au genre redoutable des commémorations, en orientant son propos vers un objet plus général et plus prospectif... Elle est aussi une manière d'attester

ce qui fut, dès l'origine, le projet des fondateurs des *Archives*. Dire cela ne signifie pas que celles-ci aient jamais prétendu embrasser et récapituler le champ entier de la discipline : la sociologie des religions, fort heureusement, a toujours débordé les limites d'une seule revue spécialisée, en même temps que celles du groupe qui en avait été l'initiateur ! Mais l'ambition de publier des travaux originaux et de stimuler la recherche en favorisant échanges et débats, n'y fut jamais séparée du souci de se faire l'écho aussi fidèle et complet que possible de l'évolution et des productions de la spécialité (1). La continuité du projet, maintenue pendant trente années, fait de la revue, telle qu'elle est et malgré d'inévitables limites, un « laboratoire » de la recherche dans son domaine, et en tout état de cause, un lieu privilégié où entreprendre ce bilan prospectif que la conjoncture sociale, culturelle, religieuse, aussi bien que scientifique, impose à ceux qui font profession d'explorer scientifiquement le champ foisonnant des phénomènes religieux (2). Un « laboratoire » autorise — et même appelle — les essais, les formulations d'hypothèses, les approches provisoires de questions dont l'avancée dépend de la reprise collective qui en sera faite. La question de la définition de la religion, qui est au centre de cet article, est de celles-ci : elle n'a pourtant rien d'une question neuve. Si elle ne cesse pas d'être à l'ordre du jour, si elle s'impose même comme la pierre d'angle des débats les plus contemporains sur la modernité religieuse, c'est qu'elle continue d'impliquer, en fin de compte, l'évolution de la sociologie en général, et non pas seulement celle d'un département particulier en son sein.

Science contre religion

S'il en est ainsi, c'est que la question de la religion est rigoureusement inséparable de celle de l'objet de la sociologie, au point d'avoir été, à la naissance de la discipline, un point nodal dans la réflexion des « pères fondateurs » et un enjeu majeur dans leur effort pour déterminer les conditions de possibilité d'une science du social. L'objet de la sociologie, en effet se définit moins par son contenu que par l'action critique qu'il implique, et qu'Alain Touraine définit comme un « refus de croire toutes les interprétations, depuis la rationalisation dont un acteur couvre ses actes jusqu'au sens incarné dans les catégories administratives qui semblent le plus éloignées d'être chargées d'intention » (3). Ce soupçon généralisé, qui embrasse tous les aspects de ce que la pratique sociale dit d'elle-même, n'est que la façon systématique de mettre en œuvre l'exigence première posée par Durkheim dans *Les Règles de la Méthode Sociologique*, au nom de « l'idée selon laquelle la vie sociale doit s'expliquer non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience » (4) : il faut dissiper le rideau de fumée du langage commun, arracher l'objet à l'évidence sociale, l'extirper de la gangue des prénotions, le construire en permanence en mettant à jour les présupposés continuellement renaissants du discours savant lui-même (5). Cette opération de critique, et de critique de la critique, qui permet d'assurer la légitimité de la connaissance du social par le social, selon des procédures et des méthodes qui sont celles de la science, définit, en tant que tel, le travail sociologique : la critique des expériences et des expressions spontanées et « naïves » du monde social est inséparable de la mise à plat des conceptions méta-sociales de ce monde, en particulier de celles qui admettent et appellent une quelconque intervention extra-humaine dans l'histoire.

Sur ces deux terrains, inévitablement, la sociologie, comme entreprise critique, entre en collision avec la religion : elle se heurte d'abord à elle en tant que

la religion est un mode de construction sociale de la réalité, un système de références auquel les acteurs sociaux recourent spontanément pour penser l'univers dans lequel ils vivent. A ce premier titre, la critique de la religion fait partie intégrante de la mise à plat des données immédiates de l'expérience sociale dans lesquelles les faits sociologiques sont englués ; elle fut — et reste — le point de passage obligé du processus de leur objectivation. Mais la sociologie rencontre aussi la religion en tant que celle-ci est elle-même la formalisation savante d'une explication du monde social, qui, aussi loin qu'elle aille dans la reconnaissance de la liberté de l'action humaine, ne peut concevoir l'autonomie de ce monde que dans les limites du projet divin qui la lui consent (6). La rencontre de la sociologie et de la théologie ne peut se faire, pour cette raison, et au-delà de tous les oecuménismes parfois tentés entre l'une et l'autre, que sur le mode de l'altercation, voire sur celui du conflit. L'enjeu, pour la sociologie, en est la possibilité de se penser elle-même. La reconnaissance de ce rapport conflictuel entre la sociologie et la théologie — et, bien entendu, au premier chef, avec la théologie chrétienne — n'implique pas que ce conflit soit, en lui-même, inéluctable. Ou plutôt il ne l'est qu'au titre de la trajectoire dont il est le produit, genèse qui s'inscrit elle-même dans l'histoire générale des rapports entre science et religion en Occident. Faut-il rappeler qu'à la naissance de la science moderne, et jusqu'au XVII^e siècle en tous les cas, ce conflit était absent, qu'il n'a pas effleuré ces fondateurs de la révolution scientifique que furent Pascal, Newton ou Descartes, celui-ci n'imaginant pas qu'un athée puisse être géomètre ? Le renversement de perspective fut — entre autres aspects — le résultat d'un affrontement entre l'Église, luttant pour préserver son pouvoir social sous couvert de défendre l'autorité d'Aristote, et les savants arrachant l'expérimentation scientifique au contrôle des institutions religieuses. Cette histoire est trop connue pour qu'on s'y attarde : mais on ne peut manquer de faire allusion à ce conflit primitif dès lors qu'on évoque les conditions dans lesquelles la science s'est emparée de la religion comme objet. Car avant d'être un objet parmi d'autres, la religion fut l'adversaire : c'est dans cette lutte pour l'autonomie séculière de la connaissance que s'est formée la conscience commune de la communauté scientifique, au-delà de la diversité des théories (en particulier des théories du social) qui opposent les savants entre eux ; c'est en référence à ce combat que s'assure toujours, fût-ce de façon totalement implicite, la légitimité du travail scientifique : on tolère un savant croyant, pourvu qu'il n'en parle jamais, sauf bien entendu quand le grand âge et les lauriers lui autorisent des « confessions » plus personnelles... En matière de sociologie, le chercheur doit échapper à la « communion avec son objet », au prix d'une ascèse rigoureuse. C'est au moins ainsi que l'entend une conception dominante, et pour nous légitime, du « professionnalisme » sociologique. Combien cette ascèse sera-t-elle plus exigeante pour ceux qui prennent directement pour objet les systèmes de croyances et de pratiques contre lesquelles cette légitimité s'est précisément construite ! La science occidentale ne se pense que dans son arrachement historique à la religion, et c'est dans ce contexte, présent en amont, au-dessous et au-delà de toutes les remises en question du rationalisme scientiste, que la sociologie des religions est amenée à définir sa propre ambition.

Celle-ci se résume de façon simple : il ne peut s'agir que de traiter des faits religieux comme on traite de n'importe quels faits sociaux, du point de vue sociologique, autrement dit de les construire, de les classer, de les comparer, de les traiter en termes de relations et de conflits. Le statut de la sociologie des religions à l'intérieur de la sociologie ne saurait souffrir davantage d'exceptions que celui de la sociologie à l'intérieur de la science en général. Mais du même coup, on peut se

demander — en poussant les choses à l'extrême — si le sociologue des religions peut échapper à l'impératif de devoir détruire son objet dans le temps même où il le soumet aux procédures d'analyse qui sont celles de sa discipline... La formule est abrupte et délibérément provocante : il va de soi qu'elle ne résume pas l'ambition intellectuelle de la sociologie des religions : aucun professionnel, en cette matière n'aurait l'outrecuidance d'affirmer qu'il est capable, avec ses seuls outils, d'appréhender les faits religieux *tels qu'ils sont*, dans toute leur épaisseur singulière. Encore moins oserait-il prétendre que ces phénomènes sont susceptibles d'être "explained out", chassés, dissous par l'explication qu'il produit d'eux. Au contraire, l'explication sociologique soutient sa prétention à la scientificité de ce qu'elle se sait précaire, provisoire, perfectible et continuellement révisable. Cependant, dans le temps même où elle reconnaît ses limites et justement à cause de cela, l'ambition d'une explication totale, unifiée, englobante, demeure l'horizon (ou le fantasme), toujours repoussé et toujours renaissant, d'une démarche d'élucidation qui ne peut consentir, pour rester elle-même, à son auto-limitation. Plus elle se veut exigeante et rigoureuse et plus l'entreprise sociologique doit à la fois relativiser son propos immédiat et élargir son ambition motrice. Sous ce dernier aspect, elle est conduite à supposer que son objet peut et doit — en principe — être réduit aux éléments auxquels elle le rapporte. Or cette proposition, qui vaut pour la sociologie dans son ensemble, a, dans le contexte de l'arrachement historique de la science à la religion, un sens à la fois théorique et normatif. Elle implique d'abord que la religion se confond entièrement avec les significations et les fonctions sociales, politiques, culturelles, symboliques qui sont les siennes dans une société donnée. Elle suggère ensuite que la mise à jour de ces significations et de ces fonctions, correspond en tant que telle à la dynamique de la connaissance scientifique, gagnant, jour après jour, sur les illusions de la connaissance spontanée, première ou primitive, gagnant — autrement dit — sur la religion elle-même. Il ne s'agit donc pas seulement de résorber les illusions des auto-explications spontanées, de renvoyer les attentes messianiques à la misère réelle des peuples, ou les élans de la mystique aux frustrations sociales et politiques des intellectuels déclassés... Il s'agit bien *de dissoudre l'objet lui-même, en tant qu'il est l'illusion même* : que reste-t-il de ces attentes, ou de ces élans lorsqu'ils sont passés au laminoir de la critique sociologique, sinon les résistances subjectives que les acteurs opposent à l'explication exogène, et qui peuvent elles-mêmes être décodées dans les mêmes termes ? Le sociologue peut-il assumer, dans le champ scientifique tel qu'il est et tel qu'il s'est historiquement constitué, sa prétention à la scientificité sans postuler en même temps (comme le fait d'ailleurs aussi le psychologue dans sa discipline, ou le linguiste dans la sienne) que l'explication des faits religieux sur le terrain du social — non pas celle qu'il produit, mais celle qu'il vise — est une explication sans reste, et que si reste il y a aujourd'hui, il cèdera à un raffinement à venir des concepts et des outils de la sociologie ? Il ne faut pas se hâter de répondre que le problème ainsi formulé est abusivement simplifié, que la pluralité des approches scientifiques est justement un garde-fou au totalitarisme explicatif d'une seule discipline, ou encore qu'une telle vision des choses relève d'un positivisme aujourd'hui largement dépassé. Sans doute n'a-t-il pas, au moins jusqu'à un certain point, une grande acuité pour la pratique quotidienne de la socio-histoire des institutions, ou pour la sociologie empirique des pratiques : mais il a une urgence cruciale dès lors que refusant d'assigner une quelconque limite à l'investigation sociologique, on entre sur le terrain des croyances. Qui oserait, parmi les sociologues qui revendiquent, aujourd'hui, leur place dans la communauté scientifique, expliciter, comme le fit

le doyen Le Bras, les objets légitimes de ses analyses et ceux que sa foi lui interdit d'explorer (7) ? C'est parce que les successeurs du doyen, sans renier le double souci de l'histoire et de l'empirique qui constituait le meilleur de son héritage, ont refusé d'entrer dans ces distinctions d'ordre extra-scientifique, que la sociologie des religions a conquis, en France, sa pleine respectabilité scientifique. Il est même probable que l'ambiguïté clairement avouée de la position de Gabriel Le Bras a joué un grand rôle dans le processus de constitution du champ scientifique de la sociologie des religions, en fonctionnant comme un analyseur des enjeux extra-scientifiques qui s'y jouaient. En explicitant le dilemme d'un certain nombre de sociologues croyants, en y apportant une solution de compromis non recevable par la communauté scientifique à laquelle il avait néanmoins donné une impulsion décisive, il a, vraisemblablement, précipité ce processus de façon remarquablement efficace.

« *Comment s'en débarrasser ?* »

Entendons bien que cette nécessité de détruire la religion pour libérer l'espace de pensée nécessaire à la production d'une interprétation scientifique du social (aussi bien que de la nature, de l'histoire, du psychisme humain etc.) n'a que rarement été formulée comme un impératif explicite de la pratique de la science en général, et de celle des sciences humaines en particulier, à l'intérieur du champ scientifique : point n'en était besoin tant était présente l'idée d'un déclin inéluctable de la religion, déclin dont les pères fondateurs de la sociologie ont tous fait le pivot de leur analyse de la modernité. L'évaluation portée par eux sur la signification de ce processus pour l'avenir de l'humanité pouvait différer autant que les explications apportées à ce processus, sans que soit remis en question le constat si clairement exprimé par Durkheim dans *La Division du Travail Social* : la religion tend à embrasser une portion de plus en plus petite de la vie sociale. « A l'origine, elle s'étend à tout : tout ce qui est social est religieux ; le deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord présent à toutes les relations humaines s'en retire progressivement ; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes. Du moins, s'il continue à les dominer, c'est de haut et de loin » (8). Ce procès de rétrécissement social de la religion, qui se confond, selon Durkheim, avec l'histoire humaine tout court, est l'envers exact du processus d'expansion de la science, celle-ci englobant le développement de l'intelligence scientifique des phénomènes religieux eux-mêmes.

Si l'héritage philosophique du rationalisme a pesé, en France plus qu'ailleurs, sur le développement de la sociologie des religions, ce n'est pas seulement parce qu'il entretenait une affinité toute particulière avec l'histoire de la confrontation entre l'Église et l'État dans ce pays. C'est aussi parce que les recherches conduites sur la situation religieuse de la France, dans le grand courant d'« auto-auscultation du catholicisme » dont Gabriel Le Bras donna le signal dans les années trente (9), apportaient une validation décisive au postulat de la perte de la religion dans le monde moderne : effondrement de la pratique religieuse et des observances, chute vertigineuse des vocations sacerdotales et religieuses, dislocation des communautés du passé sous la pression de l'urbanisation et de l'industrialisation etc. Le processus de réduction de la religion, horizon intellec-

tuel et culturel supposé de la modernité, prenait, dans ces enquêtes empiriques, l'épaisseur d'un phénomène observable et quantifiable. L'évidence mesurable du déclin de la religion, en confirmant paisiblement l'hypothèse rationaliste, épargnait aux sociologues des religions de devoir s'engager dans un débat de genre philosophique ou épistémologique sur la signification culturelle de cette équivalence, établie par la modernité scientifique occidentale, entre l'amenuisement de l'espace social du religieux et sa propre expansion : l'analyse de la réduction du champ de la religion emportait, en quelque sorte, l'interrogation sur le réductionnisme sociologique, en tant que tel. La question du « combat contre la religion » se trouvait ainsi automatiquement reléguée au musée des vieilles lunes scientistes : il suffisait pour s'inscrire dans le sens de l'histoire, c'est-à-dire pour prendre sa place dans le développement de la science et donc du progrès, de faire en toute indépendance son métier de sociologue. D'où la nécessité impérative de faire échapper la pratique sociologique aux influences ecclésiastiques : en regardant un peu en arrière ce que fut l'évolution de la sociologie des religions en France, on est frappé de la place qu'y occupa la question de sa rupture avec la « sociologie pastorale ». Nulle part ailleurs ne fut posée, avec une rigueur aussi appuyée, la nécessité d'« élever une barrière bien marquée entre ce condominium (de la sociologie scientifique) et les sciences appliquées qui l'exploitent » (10). Ces sciences appliquées furent, dès le premier numéro des *Archives*, exclues sans appel du programme de la revue. Cette volonté d'échapper aux pressions de la hiérarchie catholique et aux récupérations des pasteurs constituait la forme préalable et première de l'exigence critique de toute sociologie. Son expression réitérée, au-delà — semble-t-il, rétrospectivement — des menaces que l'institution faisait réellement peser sur l'autonomie intellectuelle de chercheurs disposant d'un statut académique pleinement établi, peut être interprétée (mais le point mériterait évidemment discussion) comme une manière de porter, vis-à-vis, cette fois, de la communauté scientifique pour qui la religion demeure l'objet dangereux par excellence, les insignes de la respectabilité scientifique.

La résistance de l'objet

Cette façon de braquer le projecteur sur la question des relations entre les scientifiques et l'Église était-elle une manière, pour les sociologues des religions, de réserver celle plus incertaine de l'objet lui-même, et de porter témoignage de scientificité devant leurs pairs en une conjoncture où toute mise en question du réductionnisme sociologique à propos de la religion aurait risquée d'être reçue par leurs collègues (et même dans leurs propres rangs) comme une concession intolérable à l'illusion religieuse et/ou à l'implication personnelle ? C'est là suggérer que les pressions venues de la foi scientifique n'ont pas fait (et ne font pas) moins problème, dans le processus de constitution du champ de la sociologie des religions, que les pressions venues de la foi religieuse : nous ne nous attarderons pas plus avant à cette hypothèse. Reste que la communauté des sociologues des religions a été profondément structurée par la contradiction vécue, à sa manière propre, par chacun de ses membres : celle de devoir conjointement assumer l'héritage rationaliste qui lie la fin de la religion au déploiement de la scientificité moderne, et la nécessité — proprement scientifique — de prendre au sérieux leur objet, dans toute sa densité irréductible. Ce que l'on peut aussi formuler de la façon suivante : comment, à l'intérieur d'un champ scientifique constitué dans et par l'affirmation de l'incompatibilité de la religion et de la

modernité, se doter des moyens d'analyser non seulement l'importance que le fait religieux conserve hors du monde chrétien occidental, mais aussi les transformations, les déplacements, voire les renaissances qu'il connaît dans ce monde même. Imaginer que cette interrogation est seulement liée aux remises en question les plus modernes du rationalisme, ou encore qu'elle est la retombée, sur le terrain scientifique, de la prolifération récente des « nouveaux mouvements religieux » en Occident et hors de l'Occident est une illusion d'optique. « Le temps critique pour une religion — notait déjà Gabriel Le Bras dans son article ouvrant le premier numéro des *Archives* — est celui où elle subit l'action de la société civile plutôt qu'elle ne l'inspire. Mais dans ce retournement, la société religieuse ne perd point toute sa force. Elle s'applique à la reconquête et à la persuasion. Les études récentes sur la politique, la famille, les villes, les campagnes font place au "facteur" religieux, et souvent une place primordiale. Non seulement dans les pays comme les terres d'islam où l'incrédulité de quelques modernes, l'urbanisation fatale aux pratiques et les relâchements de la discipline ne suffisent point à disjoindre la société politico-religieuse, mais encore dans les démocraties occidentales, et jusque dans les démocraties populaires. L'irréligion croissante, elle aussi, phénomène de classe autant que de culture, appelle notre attention : elle peut à son tour prendre la forme de dogmes, de cultes, de morales, devenir une religion du salut temporel » (11). Ces lignes écrites en 1956 résument à leur façon (stylistiquement inimitable !) le dilemme fondamental de la sociologie des religions : l'objet, en même temps qu'il se dissout, résiste étonnamment, il ressurgit, il renaît, il diffuse, il se déplace. Comment, dans ce « temps critique », qui est le temps de la science, et dans les termes de la critique, rendre compte de ces transformations ?

Jusqu'où la sécularisation ?

Cette question rejoint des interrogations fondamentales, présentes déjà chez les classiques, quant à l'avenir de la religion. Interrogations qui concernaient en fait principalement le christianisme, en position charnière — parce qu'il est la médiation décisive entre l'un et l'autre — entre le temps de la religion et le temps de la science (12).

Même chez Marx et Engels, pour qui le dépérissement de la religion ne faisait aucun doute, on peut considérer qu'il n'existe pas, à proprement parler, une affirmation volontariste de la suppression nécessaire de la religion, non plus qu'une vision prophétique de sa fin imminente. Plus exactement, l'analyse du déclin de la religion prend, dans la tradition marxiste, la forme d'une théorie de sa progressive et difficile exclusion, en tant qu'elle est « la théorie universelle de ce monde, sa somme encyclopédique, sa logique sous forme populaire » (13). En tout état de cause, le seul progrès de la connaissance ne suffira pas à délivrer les hommes des illusions religieuses tant que les fondements matériels de l'aliénation ne seront pas emportés, dans le mouvement social de libération par lequel les hommes reprendront possession de leur propre monde. Mais outre que les étapes et l'issue de ce processus de lutte de longue durée ne sont pas déterminées automatiquement par avance, la question de l'imaginaire, celle du rêve, et donc celle du sentiment religieux ne sauraient être réglées tant que toute forme d'exploitation et d'aliénation n'est pas définitivement extirpée, sur le terrain social aussi bien que psychologique (14). Le problème de la fin de la religion, ainsi lié à celui de la réalisation complète du communisme, se trouve ainsi

incorporé à l'eschatologie séculière du marxisme : promesse plutôt que prévision, attente plutôt que prospective sociologique.

La perspective sociologique garde ses droits chez Durkheim, lorsqu'il observe les formes multiples du déclin de la religion dans les sociétés modernes : la perte du pouvoir temporel de l'Église, séparée des États, le confinement des groupes religieux en groupements volontaires, l'incapacité des institutions religieuses à faire appliquer par les institutions civiles les règles relatives au sacrilège, et plus généralement leur impuissance à contrôler la vie des individus, l'étrangeté des intellectuels à l'Église, et l'impuissance des églises à produire une élite intellectuelle etc. La religion devient elle-même un objet de la recherche scientifique et historique. Mais cette réduction de l'espace social de la religion n'est pas seulement une retombée du « triomphe de la science » en tant que forme supérieure de la connaissance. Après tout, remarque W. Pickering, si la société avait besoin de la religion, c'est la religion qui aurait absorbé la science (15) : au principe de la sécularisation des sociétés modernes, il y a la dislocation du tissu social dont la religion constituait le liant, la trame même. La destructuration des formes de solidarité du passé et l'effritement social des idéaux religieux sont deux processus totalement intérieurs l'un à l'autre : la religion décline parce que le changement social entame la capacité collective de créer des idéaux ; la crise de ces idéaux défait les liens sociaux. Cependant, ce qui sort de ce double mouvement, ce n'est pas la fin de la religion, mais la métamorphose de la religion. La science en effet est impuissante à prendre en charge les fonctions de la religion, qui ne sont pas que de connaissance. Elle ne répond pas à toutes les questions que les hommes continuent de se poser sur ce qu'ils sont et sur leur place dans l'univers ; elle n'éclaire pas les enjeux moraux de la vie individuelle et collective ; elle est impuissante à répondre aux besoins de rites qui sont inhérents à toute vie sociale. Aussi bien, si la religion cesse, dans la société moderne, d'être le langage total de l'expérience humaine, elle continue d'être un élément nécessaire de la société du futur : paradoxe dont Durkheim sort en projetant ce que pourrait être une « religion de l'homme », « alternative fonctionnelle à la religion traditionnelle » (16), à travers laquelle pourraient continuer de s'exprimer, de façon symbolique et métaphorique, les relations de l'individu à la société et les relations de la société à elle-même. Cette religion nouvelle, porteuse des valeurs humanistes les plus hautes, n'appelle aucune église, aucune orthodoxie contrôlée, aucune organisation. Mais en tant qu'idéal moral, elle doit fonder des dévouements, des sacrifices, une capacité renouvelée, pour les individus, de dépasser leurs égoïsmes et leurs instincts.

La problématique weberienne de l'avenir de la religion dans la modernité s'écarte très profondément de l'optimisme évolutionniste dont témoigne à sa façon la vision durkheimienne de la religion de l'homme. Mais, dans une perspective tout à fait différente, elle pose, au moins implicitement, comme une retombée du processus de désenchantement du monde, la question des religions de substitution, ou des « religions de remplacement » qui tendent à occuper, dans un univers où la référence aux puissances surnaturelles perd de plus en plus sa crédibilité, la place des religions historiques. Certes Weber n'élimine pas complètement, encore qu'il la tienne pour une hypothèse relativement improbable, la possibilité d'un renouveau de la prophétie proprement religieuse : mais le retiennent surtout les déplacements de la religiosité et les métaphorisations de la religion, en même temps que les recompositions que ces phénomènes produisent dans le champ institutionnel des religions historiques. Au principe du « polythéisme des valeurs » qui constitue le fond du paysage « religieux » moderne, il y

a les déplacements du croire qui s'opèrent dans des sociétés où l'effacement des dieux ne signifie pas l'épuisement du besoin de sens, ni l'évanouissement du souci de donner aux impératifs moraux un fondement transcendant. Dans le monde moderne, c'est du côté de l'art, de la politique, de la jouissance des corps ou de la science elle-même, domaines que le processus de rationalisation a arraché progressivement à l'empire des religions historiques (et auxquels on pourrait ajouter, à l'heure des technologies de pointe et des systèmes de communication hautement sophistiqués, la sphère technico-économique elle-même, au-delà de la quotidienneté productive) que se tournent ces appétits de signification : ils suscitent, comme la croyance religieuse traditionnelle, des efforts ascétiques, des comportements rituels, des élans de dévouement, voire des expériences d'extase. Non seulement, comme le rappelle Jean Séguy dans une lecture renouvelée de l'approche weberienne des phénomènes religieux (17), le désenchantement du monde ne signifie pas la fin de la religion, pas même celle des institutions religieuses traditionnelles, mais, dans le temps même où l'espace de ces dernières se réduit, de nouvelles formes de « religiosité » (18) investissent les espaces sociaux ainsi libérés de la tutelle des religions historiques.

La vision marxiste du dépérissement de la religion, en liant la réalisation de celui-ci à l'accomplissement complet de la société communiste, et en repoussant en quelque sorte l'échéance à la fin des temps, la vision durkheimienne de la religion de l'homme, en maintenant la nécessité sociale de la foi par-delà le triomphe de la science, ont, de deux façons totalement différentes et même antinomiques, reconnu l'impossibilité de sociologiser l'hypothèse rationaliste de la fin de la religion : la première, de fait, et, jusqu'à un certain point, contre ses propres présupposés ; la seconde, de façon explicite, dans la logique de la définition donnée de la religion comme expression même de la société. La problématique weberienne du désenchantement du monde, en désolidarisant l'analyse des transformations du champ religieux de toute prophétie concernant le sens de l'histoire, a fondé en théorie la possibilité d'arracher l'étude empirique de la perte d'emprise des religions historiques au pronostic positiviste de la mort des dieux dans la société moderne.

La conjoncture retournée

Religions de substitution, religions de remplacement, "surrogate religions", comme disent les anglo-saxons, selon une formule empruntée au droit et que l'on traduirait en français par « subrogées religions », autrement dit, « religions qui agissent à la place et en qualité de », religion analogique : le problème approché de diverses façons par les fondateurs de la sociologie s'interrogeant sur les limites du processus moderne d'exclusion de la religion est aujourd'hui au cœur des travaux qui soulignent la nécessité d'une « révision » du concept de sécularisation (19).

En fait, la socio-histoire des religions d'une part, en brisant les modèles de la « société toute religieuse du passé », la sociologie de la protestation socio-religieuse d'autre part, en montrant l'importance des résistances, résurgences et émergences religieuses liées au processus de modernisation lui-même, n'ont pas cessé d'ébranler les problématiques linéaires de la sécularisation, de remettre en question les équivalences entre la perte de la religion institutionnelle et l'élimination de la religion en tant que telle, de critiquer l'assimilation faite par les

institutions religieuses elles-mêmes, et reprises par une certaine sociographie de la pratique, entre la « déchristianisation » et l'affaiblissement des observances. Les productions des *Archives* témoignent surabondamment de cette constante insistance sur l'importance des phénomènes religieux au cœur même des sociétés où la religion est censée ne plus concerner que la vie privée des individus et leurs options personnelles. Ce n'est certes pas méconnaître le caractère collectif de ce souci, tel qu'il s'est manifesté dans la revue, que de souligner le rôle qu'eut Henri Desroche dans sa mise en œuvre. Mais cet accent sur la permanence du religieux, à travers de multiples mutations, n'est pas pour rien dans les difficultés qu'ont rencontré et que rencontrent encore parfois les sociologues des religions au sein d'une communauté scientifique prompte à y lire soit la trace des adhésions qu'ont encore les intéressés avec le monde qu'ils étudient, soit la marque de leurs efforts pour « sauver » un objet qui leur glisse entre les mains... Ces critiques ne doivent certes pas être méconnues, si elles permettent de mieux cerner, et de mieux maîtriser, cette pente « conservatrice » que la sociologie conjugue toujours avec son ambition critique, selon une tension dont Paul Ladrière et Louis Quéré ont bien montré la logique épistémologique dans un article récent (20) : en un sens, une certaine volonté de « sauver » le patrimoine religieux, tout en le soumettant à la critique de l'analyse, était explicitement présente dans le projet même de faire des « archives », de transcender les effets destructeurs de la crise de la religion en embrassant intellectuellement tout le champ et tous les aspects... Reste que ces critiques sont aussi révélatrices de la difficulté durable du champ sociologique à traiter la religion comme un de ses objets ordinaires. Quoi qu'il en soit cependant, la problématique de la perte de la religion n'a jamais submergé la pratique de la recherche dans ce domaine : plus exactement, celle-ci a toujours pu opposer la résistance des faits aux pressions contradictoires qui s'exerçaient sur elle, soit que celles-ci en appellent à l'irréductibilité de l'« expérience » religieuse pour faire échapper l'objet à l'analyse, soit qu'elles invoquent une certaine conception de l'« objectivité » pour invalider toute sociologie compréhensive de la religion. Entre le « vous ne pouvez rien voir » des uns et le « il n'y a rien à voir » des autres, les sociologues des religions ont du, des années durant, se frayer leur chemin. Et certains ont fini, de fait, par choisir de regarder ailleurs.

Or il semble que depuis quelques années, les choses se présentent de façon tout à fait différente. Le diagnostic de perte, formulé au dedans et au dehors des Églises, incorporé, à l'intérieur du champ scientifique, comme l'expression directe du triomphe de la science, semble se retourner : on souligne le « besoin religieux » qui travaille les sociétés occidentales perturbées par la crise et les déséquilibres internationaux, on insiste sur la demande spirituelle qui s'y manifeste de multiples façons, et pas seulement en direction du christianisme. On remarque les poussées d'une religion émotionnelle, dont la vigueur des sectes et des mouvements charismatiques, le succès des groupes de prière et de méditation, l'attraction grandissante qu'exercent sur les foules les monastères et certains hauts-lieux religieux, etc. seraient les indices les plus visibles. Et l'on parle de « retour du religieux », de « renouveau du sacré », à l'œuvre à travers et au-delà du processus de laïcisation. Perte du christianisme *ou* retour du religieux, perte de la religion *et* retour du sacré ? Le débat sur la situation du christianisme dans les sociétés modernes, réputées « sécularisées », se concentre aujourd'hui dans cette alternative, avec sa charge de polémiques et de passions. Pour les uns, cette « poussée religieuse », si elle existe, n'est rien d'autre qu'une poussée régressive, irrationnelle, comme il s'en produit dans toutes les périodes d'incertitudes et de troubles. Pour d'autres, s'affirme là cette dimension religieuse irréductible de

l'humanité, qui a traversé les triomphes illusoire de la raison et du positivisme... Entre ces deux pôles extrêmes, on trouve des entreprises diverses tendant soit à mettre en évidence la précarité de cette vague religieuse et sa faible puissance innovatrice, soit à rationaliser l'hypothèse d'un « retour du refoulé » religieux dans des sociétés moins profondément laïcisées qu'on ne l'avait pensé ou espéré (21).

Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer spontanément, l'extrême intérêt que suscite aujourd'hui le fait religieux, non seulement dans une opinion hautement sensible aux modes médiatiques, mais également chez les politiques, et chez les intellectuels qui se sont donnés pour tâche de comprendre le devenir de la modernité, ne facilite pas la position intellectuelle des sociologues des religions à l'égard de leur objet. Car il ne sert de rien, dans l'extrême confusion des débats que suscite le « retour du religieux », d'en appeler à la tradition de la discipline, et d'indiquer, comme un bien entendu, que ceux qui se consacrent depuis si longtemps à l'étude de faits religieux dont l'importance sociale était simplement méconnue, ne sauraient être surpris de ce regain d'intérêt qu'une conjoncture critique révèle. En fait, il faut reconnaître — et c'est justement ce que font, de façon diverse, tous ceux qui tentent une réélaboration du concept de sécularisation (22) — que l'on ne dispose pas des outils conceptuels permettant de mettre en perspective *à la fois* l'ampleur des manifestations d'un « renouveau » religieux et les transformations du contexte social, culturel et scientifique à l'intérieur duquel ce renouveau est aujourd'hui pris en compte. Il y a longtemps, on l'a déjà dit, que les sociologues des religions ont reconnu que, loin de disparaître, la religion résistait, qu'elle se transformait, qu'elle s'emparait d'objets nouveaux non formellement reconnus comme religieux, qu'elle pouvait, éventuellement, créer du neuf : des débats sur la « religion populaire » aux analyses sur la « sécularisation interne du christianisme », des études sur les déploiements des sectes aux travaux sur les affinités religieuses des effervescences utopiques, il existe (en s'en tenant simplement au terrain chrétien) une multitude de références qui pourraient venir en appui de cette proposition. Mais il apparaît, en même temps, que l'ensemble de ces phénomènes : résistances, transformations, substitutions, innovations, etc., prend une nouvelle valence, pour la théorie sociologique, dès lors que l'on raisonne à l'intérieur d'un univers culturel où la perte de la religion cesse, au moins partiellement, de fonctionner comme un postulat requis par toute analyse scientifique du fait religieux. Jusqu'à présent, la sociologie des faits religieux maintenait, non sans lutte, l'affirmation de leur importance sociale *à l'intérieur* d'un cadre conceptuel globalement séculariste. Aujourd'hui, elle doit lutter pour sauvegarder son ambition critique dans une conjoncture où l'observation de l'irréductibilité du religieux est facilement mise au service de toutes les démissions de la raison. Il n'est pas sûr que le second cas de figure soit plus favorable au déploiement de l'imagination scientifique que le premier.

Définir l'objet

Le problème majeur qui se pose à la recherche, dans cette conjoncture nouvelle, est en effet de maîtriser, avec autant de rigueur qu'elle s'est opposée dans le passé au pronostic idéologique de disparition de la religion, la pente nouvelle qui consisterait, après n'avoir plus vu de la religion nulle part, à découvrir du sacré partout. De la même façon que les études empiriques des années 50-60 étaient orientées de telle sorte qu'elles venaient pleinement confirmer le postulat

de la perte de la religion, il serait facile de montrer que la pente de la recherche empirique, en France et hors de France, est actuellement de maximiser le processus de dispersion de la religion sur toute la surface de l'espace social. La place prise, dans la sociologie des religions anglo-saxonne par l'étude des Nouveaux Mouvements Religieux, compris de façon de plus en plus extensive (au détriment d'ailleurs presque complet des études sur les transformations du champ religieux institutionnel depuis 10 ou 15 ans (23)), offre, à cet égard, matière à réflexion. Sans doute n'est-il pas nécessaire de commenter longuement cette adéquation comme « naturelle » entre le choix des objets opéré par les chercheurs et certaines « évidences » sociales qui pénètrent le champ scientifique, quelle que soit, en fin de compte, la rigueur avec laquelle est conduite en son sein l'entreprise de critique des « données ». Il est suffisamment clair que l'accent mis aujourd'hui sur l'ampleur, l'urgence et l'extension sociale des « besoins religieux » ou « spirituels » dans la société ne correspond qu'en partie seulement à l'affinement des approches scientifiques des phénomènes du croire à l'œuvre dans les sociétés modernes, mais qu'il est lui-même partie au phénomène dont la sociologie des religions se saisit : ambiguïté propre aux sciences sociales, et qui spécifie, de façon toute particulière, la question de leur scientificité. Mais ce déplacement d'accent, de la « perte de la religion » vers la religion « dispersée », « diffuse », voire « invisible », pose à l'ambition critique de la sociologie un défi certain, qui est celui des limites de son objet.

La question a émergé, de façon directe et récente, dans le débat sociologique américain, puis européen, à propos du déploiement de ce qu'il est convenu d'appeler les « Nouveaux Mouvements Religieux ». Ce terme recouvre, on le sait, une variété de phénomènes, qui vont des nouveaux cultes ou sectes venus récemment concurrencer les religions conventionnelles (qu'il s'agisse des « grandes églises », ou des groupes religieux minoritaires anciens, ces derniers pouvant d'ailleurs, dans la mouvance des NMR, connaître de surprenants réveils), aux groupes syncrétiques d'inspiration orientale, en passant par l'efflorescence, diversifiée à l'infini, des groupes et mouvements orientés vers la maximisation du « potentiel humain ». Ces derniers groupes cherchent à développer les ressources inexplorées de la personnalité individuelle en utilisant diverses techniques de prise de conscience de soi-même et de déblocage des inhibitions. Beaucoup combinent les acquis d'une psychologie vulgarisée ("pop psychology") et des symboliques et des pratiques d'ascèse, de méditation, de contemplation empruntées aux mystiques orientales les plus diverses (et les plus diversement interprétées). Se greffent sur ces syncrétismes psycho-orientaux des emprunts à des courants hygiénistes plus ou moins anciens, à des savoirs et pratiques naturopathiques etc. Groupes aux frontières extrêmement poreuses, dans lesquels on rentre facilement et dont on sort tout aussi discrètement, groupes connectés entre eux à travers une structure de réseau, ce sont eux qui posent le plus directement la question des limites du « religieux ». Faut-il, parce qu'ils offrent à leurs adhérents un type d'« accomplissement intérieur » qui peut être interprété comme une proposition individualiste et séculière (moderne, donc) du salut, y repérer la figure nouvelle d'un sacré moderne ? Faut-il, parce que la référence à une quelconque puissance surnaturelle leur fait défaut et parce qu'ils sont dépourvus le plus souvent de tout projet social, leur dénier toute qualification « religieuse » ? Cette alternative, dont on convient qu'elle est ici présentée de façon passablement cavalière, résume néanmoins le point nodal du débat sur les productions religieuses de la modernité. Une première voie consiste à traiter les NMR comme la partie la plus apparente, la plus symptomatique, d'un processus beaucoup plus

large de recomposition du champ religieux, voire comme le révélateur de l'émergence progressive d'une forme nouvelle de religion qui succéderait au christianisme dans les pays occidentaux. Thomas Luckmann est sans doute celui qui, avant même que la réflexion sur les NMR prenne la place que l'on sait dans la discussion sur le « futur de la religion », avait dessiné la figure sociologique de ce « cosmos sacré des sociétés modernes industrielles », en le décrivant comme un agrégat composite de systèmes de significations, à partir duquel chaque « consommateur » serait libre de « bricoler », de façon privée, la combinaison répondant aux « questions ultimes » que chaque individu est amené à se poser afin d'organiser et de penser son expérience quotidienne. L'accès à ce cosmos sacré moderne s'opère de façon directe — invisible — sans la médiation d'institutions religieuses, ni d'aucune institution publique. S'y combinent librement des thématiques héritées des religions traditionnelles, et les thématiques modernes de l'expression libre, de la réalisation de soi et de la mobilité, qui correspondent à l'avènement social de l'individualisme (24). Des combinaisons idéologiques et symboliques variées à l'infini peuvent, on le voit, être rapportées à ce cosmos religieux moderne.

C'est contre cette extensivité formellement illimitée de l'espace des représentations religieuses que se développe une autre voie d'analyse des NMR, et plus largement du « sacré moderne ». Le plus représentatif des tenants d'une position restrictive est sans doute Bryan Wilson qui, pour sauver la problématique classique de la sécularisation (que la théorie de la « religion invisible » vide de tout contenu pratique), construit un type-idéal de la religion lui permettant d'exclure du champ de l'analyse une grande partie de la population des NMR. Ce type-idéal associe deux traits principaux : l'appel au surnaturel et l'efficacité sociale utopique. Si le premier trait est souvent présent dans ces nouvelles manifestations religieuses, le second en est absent. Cette opération lui « permet » de « sauver » le type-idéal de la modernité qui se trouve au principe de toutes ses analyses de la religion dans la modernité. Celle-ci reste ce mouvement typique par lequel l'homme s'arrache à la nature et se pose, en face d'elle, comme puissance d'action, mouvement qui, dans son fond, ne peut se combiner à cette reconnaissance de la puissance de forces extra-naturelles, dans la nature et dans l'histoire, constitutive, selon Wilson, de toute religion (25). La référence qui vient d'être faite aux approches de Luckmann et Wilson est simplement une manière de situer commodément le type de problème qu'ouvrent les remises en question récentes de la sécularisation comme disparition de la religion : elle n'en épuise pas, à beaucoup près, la complexité et l'ampleur. Notre ambition ici n'est évidemment pas d'y apporter une réponse, mais de suggérer qu'au-delà du débat théorique, aujourd'hui aigu, sur les frontières du champ religieux, c'est un *problème de nature épistémologique* qui est posé : la « révision » du concept de sécularisation consiste sans doute à raffiner un peu plus l'analyse des processus par lesquels la religion se rétrécit ou se répand dans la société ; mais elle implique d'abord de se demander pourquoi la sociologie de la sécularisation (qu'elle se situe dans la perspective de la « perte » ou dans celle de la dispersion du religieux) produit ces visions de la religion à géométrie variable.

Introduire cette interrogation, c'est, inévitablement placer au centre de la recherche la question de la *définition sociologique de la religion* : terrain dangereux par excellence, et cependant incontournable. Définir l'objet constitue — on le sait — l'un des principes premiers d'une pratique professionnelle de la sociologie. C'est là l'étape préalable du processus de construction par lequel le sociologue entreprend d'extraire le fait sociologique des désignations spontanées et des autodéfinitions issues du vécu direct des acteurs, en repérant de quels enjeux so-

ciaux le langage commun est l'expression. Le traitement sociologique de la religion ne saurait — en tout état de cause — bénéficier d'un privilège particulier en la matière. Le principe posé, reste cependant la question de sa mise en œuvre dans la pratique de la recherche. Et c'est là qu'apparaissent des difficultés, dont Émile Poulat se fait l'écho dans une récente présentation de l'« état des sciences religieuses » en France. S'il est particulièrement difficile de définir conceptuellement la religion, c'est — dit-il — qu'« en-soi, le religieux n'est pas une réalité empirique et observable : nous n'en saisissons que des expressions et des porteurs : geste, parole, texte, édifice, institution, assemblée, cérémonie, croyance, lieu, temps, personne, groupe, tout peut le désigner sans pour autant le fixer. Le religieux est par nature un composé, inséparable de la visée qui l'anime et inégalement stable : lorsqu'il se décompose, il n'en reste que l'élément objectivable, celui qui le manifestait » (26). Cette difficulté de délimiter le religieux, de l'isoler, de repérer les indicateurs permettant de le spécifier par rapport à d'autres phénomènes placerait-elle les sociologues des religions dans une position particulière, par rapport à leurs collègues spécialistes d'autres objets ? Est-ce un hasard, par exemple, si un « État des Sciences Sociales en France » place la sociologie des religions dans une section consacrée aux « sciences religieuses », plutôt que dans la rubrique « Sociologie » ? On pourra faire valoir que le politique, le moral, l'esthétique, l'éthique etc. recoupent, tout autant que le religieux, la « totalité du phénomène humain », et que la marginalité supposée des sociologues des religions dans la communauté sociologique procède uniquement du statut d'exception qu'eux-mêmes revendiquent pour leur discipline, justement parce qu'ils posent en principe que la définition de leur objet est impossible. On pourra, à rebours, souligner qu'aucune discipline sociologique ne se trouve confrontée, comme l'est la sociologie des religions, avec un objet dont l'existence est proprement déterminée par la définition qu'il donne de lui-même et dont la manifestation sociale est à ce point commandée par cette auto-définition. La religion sait et dit, de façon élaborée et formalisée, ce qu'est la religion : d'une certaine façon, l'objet tout entier se donne dans ce discours qu'il tient sur lui-même, et dans la confrontation qui s'opère entre ce discours et le champ que la société assigne au religieux (au moins dans toutes les sociétés où le champ religieux a acquis, dans le champ social, une autonomie relative, par rapport au champ économique, au champ politique, au champ domestique etc.).

La position d'Émile Poulat qui fait de l'« indétermination » la condition structurelle de la sociologie des religions, et qui limite l'opération de définition, non à la religion elle-même, mais « au champ que s'attribue chaque religion » (27) rejoint cette recommandation que faisait Henri Desroche à ses étudiants débutants en sociologie des religions dans les années 70 (recommandation qu'il n'a cependant, à ma connaissance, jamais écrite sous cette forme raccourcie) : « Gardez-vous de définir la religion : prenez comme objet religieux ce que la société elle-même désigne comme tel ». Prudence méthodologique et souci pédagogique se croisent dans les deux cas : il s'agit de faire échapper la recherche aux débats philosophico-théologiques sur l'essence de la religion et de la protéger, en même temps, des effets destructurants qu'induit l'illimitation empirique de son objet. C'est néanmoins un problème épistémologique fondamental que de devoir subordonner, du même coup, la délimitation du champ de l'investigation scientifique aux découpages que prescrit l'objet lui-même et/ou que la société lui prescrit. Les questions qui étaient au cœur des débats classiques sur la définition sociologique de la religion n'ont donc rien perdu de leur pertinence. En montrant l'inadéquation de la définition substantive à la Tylor, Durkheim a mis en cause une conception par trop restrictive de la religion, mais ce fut pour lui substituer

une définition par le sacré qui ne règle pas le problème de la délimitation empirique de l'objet et ouvre la voie aux conceptions les plus extensives d'une religion diffuse ou invisible définie entièrement par ses fonctions sociales (28). Quant à Weber, en posant qu'une définition a priori de la religion n'est ni possible, ni nécessaire, il s'est réservé la possibilité d'en utiliser plusieurs, en fonction des besoins de l'analyse (29). Les incertitudes contemporaines, à propos de la qualification « religieuse » des Nouveaux Mouvements Religieux, à propos de la religion civile, de la religion « invisible » ou des limites de la sécularisation, prolongent un questionnement demeuré ouvert depuis les origines de la sociologie. Ouverture qu'attestait Henri Desroche lorsqu'il suggérait à ses étudiants, en même temps qu'il leur recommandait de se tenir éloignés des débats sur la religion « en-soi », de traiter avec les outils de la sociologie des religions les objets sociaux dont on sait qu'ils relèvent, par « analogie », du même champ : utopies politiques, rituels civils ou militaires, symboliques révolutionnaires, etc.

Cette question de la « religion analogique » est, en réalité, le point nodal du débat théorique sur la définition ou la non définition de la religion.

Le problème de la « religion analogique »

Parler de « religion analogique », c'est en effet impliquer qu'en dehors des phénomènes que la société désigne comme religieux, en dehors également du champ que les religions désignent comme leur, il en existe d'autres, qui participent du même univers, qui remplissent les mêmes fonctions dans la société, et qui donc relèvent des mêmes outils d'analyse. Cette proposition peut être entendue de plusieurs façons. En un premier sens, on se contente d'effectuer un certain nombre d'appareillages simples : on observe la parenté formelle de comportements, d'attitudes, voire de croyances ayant cours dans des espaces sécularisés de la vie sociale, avec des comportements, des attitudes, des croyances religieux. Ces observations qui concernent fréquemment le domaine politique (comportements militants, pratiques d'organisation, procès de régulation de l'orthodoxie, etc.) provoquent le rapprochement et la comparaison des structures et de la dynamique du champ religieux avec celles d'autres champs : elles n'impliquent pas, ou du moins pas directement, que soit posée la question des frontières de chacun de ces champs, puisque la comparaison suppose précisément leur dissociation. Le sens de l'analogie s'enrichit déjà si, au-delà du repérage des dynamiques communes à différents champs où la question du croire est en jeu, on s'attache à l'analyse de la circulation des acteurs entre ces différents champs, aux relais qui peuvent s'opérer entre la croyance religieuse et la croyance scientifique, entre la croyance religieuse et la croyance politique etc. Tant que ces relais s'effectuent du religieux (tel qu'il se donne et que la société le donne) vers des espaces socialement désignés comme non religieux, la question de la définition de la religion peut demeurer au second plan : la signification de ces glissements se trouve en quelque sorte impliquée dans une problématique de l'unification séculière du champ social, qui postule (fût-ce pour un terme lointain) la disparition d'un champ religieux spécifique ; dans cette perspective, l'émergence de « religions de substitution » apparaît comme un phénomène de transition, un phénomène de persistance (comme on parle de « persistance rétinienne »), sans véritable épaisseur propre. Ce qui caractérise la situation présente de la recherche, c'est l'impossibilité de tenir plus longtemps cette hypothèse d'un évanouissement sans retour de la religion, s'effectuant notamment par « privatisation » de

la croyance. La puissance publique de la religion s'est profondément transformée, dans ses applications et son exercice, mais elle reste considérable, et s'étend probablement. Et l'on découvre qu'elle travaille en profondeur les espaces sociaux apparemment les mieux sécularisés. Ce renouvellement d'intérêt pour le travail social de la religion — renouvellement pris souvent pour le « retour » de la religion elle-même — fait partie, en tant que tel, des productions religieuses de la modernité. Du même coup, une sociologie de la modernité religieuse est amenée à s'extraire de la pensée de la « perte » et du « retour », afin de la prendre pour objet, en tant que mode sur lequel la modernité pense la religion. Dans ce contexte, la question de la religion « analogique » prend une tout autre dimension : en s'arrachant aux problématiques rationalistes de la « perte » religieuse, on ne peut en traiter ni comme d'une butte-témoin, ni comme d'une transposition sécularisée (et toute temporaire) d'un univers mental pré-moderne, déplacement qui témoignerait des pesanteurs culturelles et psychologiques que celui-ci continue d'exercer sur les acteurs sociaux, dans le temps même où sa disqualification sociale est presque complètement acquise. Mais le risque n'est pas mince alors, soi-disant pour prendre toute la mesure de cette extension sociale du travail de la religion, d'embrasser sous le chef de la religion « analogique » l'ensemble des phénomènes du croire à l'œuvre dans les sociétés modernes. L'objet religieux, « réduit » par les théories de la sécularisation, se trouve dans cette opération, résorbé par dilution : l'une et l'autre approche relèvent en fin de compte d'une même attitude de déni quant à la réalité de l'objet religieux, la première de façon polémique et explicite, en se situant, clairement, du côté d'une rationalité conquérante ; la seconde de façon insidieuse et subreptice, en jouant sur les ambiguïtés, les illusions, les retours en arrière du combat pour la raison et le progrès. Dans la perspective dominante de la perte, le parti-pris de non définition avait, d'une certaine façon, l'avantage méthodologique de laisser ouvert l'espace dont la critique sociologique pouvait se saisir. S'il présentait l'inconvénient, déjà signalé, de voir la recherche se laisser prescrire ses objets de l'extérieur (de la part, en particulier des institutions religieuses qui entendent garder le monopole des définitions et qualifications, dans le champ qu'elles revendiquent), l'évocation des formes analogiques de la religion, l'attention aux « religions de substitution » permettaient au chercheur de retrouver, dans la construction de son objet, une certaine marge de manœuvre. Dans le contexte dominant d'une reconnaissance incontrôlée du travail social de la religion, le parti-pris de non définition ne peut plus être tenu hors d'une socio-histoire des institutions, qui s'attache à l'analyse de ce que la société donne expressément pour du « formellement religieux ». Même dans ce dernier cas, il y aurait là matière à un important débat, épistémologique et méthodologique. En tout état de cause, il ne peut plus être assumé à l'intérieur d'une tentative pour construire, sur une base assurée, une sociologie de la modernité religieuse, c'est-à-dire une sociologie de la diffusion du religieux, hors des institutions religieuses et du champ qu'elles contrôlent.

Du croire à la religion

Poser en principe que la sociologie des religions ne peut s'exempter de définir son objet, et qu'elle le peut d'autant moins qu'elle se saisit d'un objet plus « chargé » émotionnellement et idéologiquement, dans une conjoncture où l'entreprise d'objectivation est suspectée, ne signifie pas — c'est trop clair — que la recherche doive se doter d'une définition a priori, posée une fois pour toutes,

fonctionnant comme repère dogmatique : la seule efficacité d'une telle définition serait de geler l'imagination scientifique en circonscrivant, de manière par trop définitive, le champ de l'investigation. Elle se retournerait donc fatalement contre l'ambition (qui justement fonde sa nécessité) de repérer le travail de la religion dans ce qui ne se donne pas pour tel. On pourra faire valoir à nouveau que l'illimitation empirique de l'objet étant ainsi reconnue, l'opération de définition est du même coup impossible : cette dernière remarque localise une confusion fréquemment faite entre l'opération de construction conceptuelle de l'objet, et l'entreprise de délimitation concrète de son espace social. Le problème n'est pas d'établir une définition qui embrasse toutes les manifestations possibles du religieux, mais, parce que ces manifestations sont justement innombrables et multifformes, de mettre à jour des traits qui justifient d'en traiter ensemble. *Des traits*, et non pas *les traits* ; l'article indéfini a ici une importance capitale : il ne s'agit pas de faire la liste des points communs à ces phénomènes. Ceux qui s'y sont essayés, en particulier pour ne rien laisser perdre des phénomènes susceptibles d'être rapportés à l'expansion des « Nouveaux Mouvements Religieux », ont du réduire le nombre de ces « facteurs communs » dans des proportions telles que l'opération d'identification perdait, du même coup, tout son sens. Faire coïncider le champ de la religion avec celui des réponses aux « questions ultimes » que l'homme se pose sur le sens de sa vie et de sa mort, sur la souffrance et sur le mal etc. est la plus banale, et la plus heuristiquement inopérante de ces « définitions » indéfiniment inclusives qui ne sont en fait qu'une manière d'attester à la fois la dislocation des cosmos sacrés structurés du passé et la dispersion intellectuellement non maîtrisable des symboles religieux dans les sociétés modernes (30). On comprend mieux, compte tenu des effets déstructurants qu'a, pour la recherche, cette forme particulière de « communion avec l'objet », que Bryan Wilson, continue fermement, malgré les critiques, de tenir le cap d'une définition « substantive » de la religion par le surnaturel (31). On peut comprendre son attitude, mais on ne peut manquer d'en toucher la limite scientifique immédiate, qui est d'enfermer à nouveau la recherche dans le cercle de la religion analogique...

Des traits : la formule implique un type tout différent d'opération intellectuelle, qui consiste à sélectionner les repères pertinents, en fonction du *point de vue* interprétatif retenu par le chercheur. L'opération de définition ne peut avoir que le caractère d'une construction idéal-typique : fallait-il autant de lignes pour en arriver à cette conclusion si classiquement weberienne ? Précisément oui, puisque Weber n'a pas donné, et de façon délibérée, on l'a déjà souligné, de définition idéal-typique de la religion en tant que telle. Cette abstention a diverses significations, que les spécialistes du sociologue de Heidelberg sont à même d'élucider. L'une d'elles pourrait être que l'effondrement des structures de plausibilité (pour parler comme Peter Berger) (32) n'avait pas encore produit, à l'époque où Weber écrivait, la dissémination et l'atomisation des symboles et thématiques religieux que nous observons dans l'Occident fin de siècle : la présence sociale et culturelle d'un « religieux organisé » demeurait suffisamment prégnante pour qu'il soit possible de traiter la religion comme une forme génétique du croire, et donc de faire jouer, de façon maîtrisée, le rapprochement entre des fonctionnements sociaux dits « religieux » et des fonctionnements sociaux non religieux. Lorsque Weber évoque le « polythéisme des valeurs » et les phénomènes de croyance, d'ascèse, de ritualisation qui entourent l'art, le sexe, la politique, la science, dans les sociétés modernes « désenchantées », il désigne un procès de sécularisation du croire, propre à la modernité, et qui entre en concurrence avec un « croire religieux », nettement différencié, et spécifié par des objets qui lui sont propres. Les choses se présentent de façon très différente, dès lors que ce « religieux orga-

nisé », ensemble socialement identifié de croyances et de pratiques contrôlées, tend à se dissoudre. La récente enquête sur l'identité catholique des Français permet de saisir de façon particulièrement concrète l'ampleur de ces réagencements de croyances et de la diversification des adhésions et des pratiques qui leur correspondent. Elle révèle notamment la distorsion qui existe entre la capacité symbolique et médiatique de l'Église (qui constitue l'essentiel de sa puissance publique aujourd'hui), entre la force emblématique que gardent, dans l'ensemble de la société et pas seulement chez les catholiques répertoriés comme pratiquants, des thèmes, des valeurs, des personnages religieux, et l'éclatement du système des croyances et des pratiques contrôlées auquel ces thèmes, ces valeurs, ces personnages sont censés renvoyer (33). Ce procès de dissémination du religieux, n'a rien à voir, on a déjà suffisamment insisté sur ce point, avec la « perte » de la religion, mais il concerne très directement la redéfinition du jeu des classements à l'intérieur du champ du croire. L'identification de l'objet religieux ne peut plus se confondre avec la reconnaissance de l'espace social que la religion (i.e. les institutions religieuses) désigne comme le sien propre, puisque sa caractéristique moderne est — au moins tendancielle — de ne plus pouvoir en revendiquer aucun (pas même celui des consciences individuelles), et de devoir diffuser de façon qu'on pourrait dire « invisible » (mais dans un sens différent de celui que donne Luckmann à ce terme) à travers les interstices qu'ouvre au croire toutes les situations d'incertitude non résorbées par la rationalité moderne, et ceci sur toute la surface du champ social.

La mise à jour de ces recompositions du croire implique, en même temps, de se défaire d'une pratique « plate » de l'analogie qui, en jouant simplement des rapprochements que l'on peut toujours effectuer entre des croyances, des rites, des pratiques, des formes d'organisation orientés vers des buts s'affirmant eux-mêmes différents, ne fait rien d'autre qu'attester les découpages et délimitations à travers lesquelles la société, et les institutions qui parlent pour elle, se pensent elles-mêmes. Le pluralisme des sociétés modernes produit la pluralisation des types de croire (à la fois croyances, pratiques et formes de sociabilité qui leur correspondent). Ces types de croire transcendent les découpages des champs sociaux. Dire qu'il y a de la religion dans la politique, aussi bien que de la science dans la religion, ne peut plus consister seulement à repérer des parentés, des rémanences, des déplacements et des transferts de champ à champ, mais ce n'est pas non plus postuler l'absorption de ces champs les uns dans les autres : c'est impliquer, de façon plus générale, qu'il existe un nombre non illimité de voies par lesquelles les sociétés répondent aux incertitudes de tous ordres qui procèdent de leur caractère historique et de la logique anticipatrice de la modernité. Ce n'est donc en rien consentir à l'effacement de la sociologie de la religion à l'intérieur d'une vaste socio-anthropologie du croire, qui en saisirait d'une manière globale les enjeux et les fonctionnements. C'est poser, au contraire, que la « religion » est l'une de ces voies (elle-même différenciée) à travers laquelle les groupes humains répondent aux besoins d'identification, de mise en ordre de l'expérience collective, et d'anticipation qui procèdent du caractère structurellement incertain de toute vie sociale, redoublé par cette tension utopique, cette projection vers un accomplissement futur qui fait courir le monde moderne. La religion est l'une de ces voies, mais elle a cessé, dans les sociétés modernes d'être la seule voie possible de résolution de l'incertitude. Et c'est la pluralisation spécifiquement moderne de ces voies (quelles que soient les connexions génétiques qu'on peut établir de l'une à l'autre) qui place au premier plan l'exigence de spécifier ce qu'est, sociologiquement parlant, le procès religieux de la conjuration sociale de l'incertitude,

non pas « en-soi », mais dans les conditions historiques particulières qui sont celles de la modernité, et d'une modernité qui s'interroge sur elle-même. Elle impose, en même temps, d'identifier les combinaisons diverses (et non nécessairement répertoriées comme « religieuses », du point de vue des classements sociaux ordinaires) dans lesquelles ce procès se réalise : l'ambition d'une sociologie de la modernité religieuse, qu'on voudrait pleinement fidèle à l'inspiration qui était celle des fondateurs des *Archives* et qui a nourri la revue pendant trente années, pourrait être de s'attacher à construire cette définition (ouverte) des types religieux du croire aujourd'hui (34).

Danièle HERVIEU-LÉGER
Groupe de Sociologie des Religions
C.N.R.S.

NOTES :

(1) Gabriel LE BRAS, « Sociologie Religieuse et science des religions », *ASR*, n° 1, janvier-juin 1956, p. 3-17.

(2) Enzo PACE, « Le Langage sociologique et son laboratoire », *ASSR*, n° 58-1, juillet-septembre 1984.

(3) Alain TOURAINE, *Pour la Sociologie*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 29.

(4) Émile DURKHEIM, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, préface de la 2^e édition, Paris, Alcan, 1901.

(5) Pierre BOURDIEU, Introduction à *Le Métier de Sociologue*, Paris, Mouton/Bordas, 1968 : « Épistémologie et méthodologie ».

(6) La théologie protestante, et plus spécifiquement calviniste, du salut « dans le monde » constituant la formalisation par excellence de cette « autonomie dépendante ».

(7) La Révélation, « dictée de l'homme à Dieu, qui se borne à la traduire dans son langage », constituait, pour Le Bras, un espace interdit de la critique sociologique, de même que la « dimension surnaturelle » de l'Église. Des trois « mondes » où s'établit l'Église, le « surnaturel » (qui concerne « les puissances cachées », le « civil » (« au milieu duquel s'établit la compagnie »), et le « communautaire » (« l'Assemblée des adhérents »), le sociologue ne peut prendre en compte, selon le doyen, que le troisième.

(8) Émile DURKHEIM, *De la Division du Travail Social*, 4^e éd., Paris, Alcan, 1922, p. 143-44.

(9) Gabriel LE BRAS, « Introduction à l'enquête », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 17, 1931, p. 425-49. Appel repris dans *Études de Sociologie Religieuse*, Paris, PUF, 1955, chap. 1.

(10) Gabriel LE BRAS, « Sociologie religieuse et science des religions », *Art. cit.*, p. 15.

(11) *Ibid.*, p. 10-11.

(12) Ce que met en évidence Max Weber à propos du procès de « désenchantement » du monde, thème largement repris et développé après lui, et récemment par Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du Monde. Pour une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

(13) Karl MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (Introduction), in K. MARX et F. ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 41.

(14) Sur les débats autour de cette question de l'avenir de la religion, dans la tradition et la recherche marxiste, cf. Michèle BERTRAND, *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Éditions Sociales, 1979.

(15) W. PICKERING, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 421-99.

(16) La formule est de W. Pickering, dans les mêmes développements de la cinquième partie : "Contemporary Religion".

(17) Jean SÉGUY, « Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber », *ASSR*, n° 61-1, janvier-mars 1986, p. 127-38.

(18) Max Weber ne définit pas clairement ces formes substitutives de la religion comme « de la religion » : cette incertitude fait partie, on y reviendra, de l'ambiguïté de Weber à l'égard de la définition de la religion, en tant que telle.

(19) Parmi les ouvrages les plus représentatifs de ces nouvelles tendances, on peut citer P.-E. HAMMOND (ed.), *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1985 ; Mary DOUGLAS and Steven M. TIPTON (ed.), *Religion and America. Spirituality in a Secular Age*, Boston, Beacon Press, 1982 ; Rodney STARK and William S. BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985, etc.

(20) Paul LADRIÈRE et Louis QUÉRÉ, « La Sociologie à bout de souffle ? », *Études*, mars 1986, p. 341-54.

(21) Sur ces débats autour du « retour de la religion », cf. Danièle HERVIEU-LÉGER (avec la collaboration de Françoise CHAMPION), *Vers un Nouveau Christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, chap. IV et V.

(22) Jean SÉGUY présente un bilan critique de ces tentatives dans « Religion, modernité, sécularisation », *ASSR*, n° 61-2, avril-juin 1986, p. 175-85.

(23) On est frappé, par exemple, par l'absence d'études approfondies des conséquences du développement de l'immigration hispanique sur le catholicisme américain, et plus généralement de la faiblesse de la sociologie du catholicisme américain (qui contraste avec l'importance des études historiques en ce domaine).

(24) Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan, 1967.

(25) Bryan WILSON, *The Contemporary Transformations of Religion*, London, Oxford University Press, 1976 ; "The Return of the Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18/3, 1979, p. 268-80 ; Bryan WILSON (ed.), "Time, Generations and Sectarianism", in *The Social Impact of New Religious Movements*, New York, Rose of Sharon Press, 1981 ; "Some Preliminary Considerations", in E. BARKER (ed.), *New Religious Movements: a Perspective for Understanding*, New York-Toronto, Eldwin Mellen Press, 1982.

(26) Émile POULAT, « Épistémologie », in Marc GUILLAUME (éd.), *L'État des Sciences Sociales en France*, Paris, Éd. La Découverte, 1986, p. 400.

(27) *Ibid.*, p. 399.

(28) Émile DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968, chap. II. A propos des débats sur la notion de sacré, cf. François ISAMBERT, *Le Sens du Sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

(29) On attend, sur cette question des définitions plurielles de la religion chez Weber, l'essai à paraître de Jean Séguy (éd. du Cerf).

(30) Cf. par exemple, J. Milton YINGER, *The Scientific Study of Religion*, New York, MacMillan, 1970, p. 6-7.

(31) B. WILSON, "Secularization: the Inherited Model", in Ph. E. HAMMOND, *The Sacred in a Secular Age*, op. cit., p. 9-20.

(32) Peter BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967, trad. franç. *La Religion dans la Conscience Moderne*, Paris, Centurion, 1971.

(33) Enquête SOFRES-Le Monde-La Vie-France-Inter, préparée par Guy Michelat, Julien Potel et Jacques Sutter, *La Vie*, 2144, 1^{er} octobre 1986, et *Le Monde*, Mercredi 1^{er} octobre 1986. Sondage effectué sur un échantillon de 1 500 personnes représentatif de l'ensemble de la population française âgée de 18 ans et plus. On y découvre par exemple que 50 % des catholiques pratiquants ne croient pas en une vie après la mort, et que 71 % des catholiques considèrent que l'on peut être catholique aujourd'hui sans être inséré dans le cadre institutionnel des paroisses et des mouvements.

(34) Nous entendons d'ailleurs, comme un prolongement à cet article, essayer de contribuer nous-mêmes à l'entreprise, en proposant, dans un avenir rapproché, un essai de définition.